Ist eine religionslose Moral möglich?

Theologisch beantwortet

von

Fritz Matthiä,
Pfarrer in Diebzig bei Lödderitz (Anhalt).

Zur Erlangung der Licentiaten-Würde

vorgelegt

der theologischen Facultät zu Jena.

Altenburg,
Druck der Pierer'schen Hofbuchdruckerei.
1902.

Die Promotion zum Licentiaten der Theologie ward vollzogen durch den Unterzeichneten als Decan der theologischen Facultät nach Beurteilung der Arbeit durch Herrn D. H. H. Wendt.

D. A. Hilgenfeld.

Die Frage:
Ist eine religionslose Moral möglich?

Theologisch beantwortet

von

Lic. theol. **Fritz Matthiä,**
Pfarrer in Diebzig bei Lödderitz (Anhalt).

Ist eine religionslose Moral möglich? Wenn wir den Tendenzen der „Gesellschaft für ethische Cultur“ folgen, ja. Denn nach § 1 der Satzungen bezweckt die Gesellschaft „im Kreise ihrer Mitglieder und ausserhalb desselben als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwickelung ethischer Cultur zu pflegen. Unter ethischer Cultur versteht die Gesellschaft einen Zustand, in welchem Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Menschlichkeit und gegenseitige Achtung walten“.

Man hält darnach ein ethisches Wirken in dieser Welt für möglich, ohne die Religion als tragende Basis oder immanente Kraft der Moral anzuerkennen. Die Wortführer der Gesellschaft belehren uns, dass man der Religion

nicht blos neutral gegenüberstehen, sondern sie ablehnen, für eine Gefahr des sittlichen Lebens erklären und aufs Heftigste bekämpfen kann, ohne dass dadurch unser sittliches Bewusstsein und Wirken alterirt wird. Stanton Coit sagt einmal: „Das menschliche Herz war nie dazu bestimmt, mit dem Licht und Leben Gottes erfüllt zu werden, sondern mit dem Licht und der Wärme, dem Lachen und Singen, dem Regen und Thau, dem Mond und den Sternen menschlicher Liebe. Daran zweifeln, dass dies die Einsamkeit ausfüllen würde, die wir empfinden, wenn wir uns von der göttlichen Gemeinschaft abwenden und von der menschlichen uns ausgeschlossen finden, ist sittlicher Unglaube." Das ist deutlich gesprochen, und wir brauchen andere Äusserungen abfälliger Art gegen Religion in bald mehr, bald weniger schroffer Form bei anderen Führern der ethischen Bewegung nicht anzuführen. Man glaubt, von der Religion sich emancipiren zu können oder sie doch als zum Mindesten gleichgültiges, mithin nicht constitutives Moment im Menschenleben ansehen zu dürfen. Lassen wir uns indes durch derartige Äusserungen und Machtsprüche, durch das sittliche Pathos, das man anschlägt, nicht irre machen in der Untersuchung unserer Frage, sondern bewahren wir uns Unbefangenheit und einen freien Blick, um so den Thatbestand am besten ergründen zu können!

Kant beginnt die Vorrede zu seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" mit den Worten: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten." Mit diesen Worten stellt Kant die Moral als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes, von der Religion Unabhängiges hin. Darnach

macht man ihm die Aufstellung einer selbständigen, von der Religion emancipirten Sittlichkeit zum Verdienst und auch zum Vorwurf. Rothe[1]) sagt, die hohe Bedeutung der Kant'schen Philosophie liegt „wesentlich mit darin, dass durch sie zu klarem, wissenschaftlichem Bewusstsein gebracht worden ist, dass die Geltung des moralischen Gesetzes auch unabhängig vom Glauben an Gott feststeht; und „das Bewusstsein um die Selbständigkeit der Moralität gehört mit zu den unveräusserlichen Errungenschaften der weltlichen Bildung" (ebdas. S. 391, Anm.). Ritschl meint, dass die Kant'sche Darlegung des Sittengesetzes eine praktische Wiederherstellung des Protestantismus bedeute[2]). Andere theologische Ethiker, wie Schleiermacher, de Wette, Wuttke, Pfleiderer, J. Müller J. Köstlin, sehen in der vollzogenen Loslösung der Moral von der Religion, in der Lehre von der „Autonomie des Willens" einen decidirten Protest gegen das christliche Bewusstsein von der Theonomie desselben. Es ist jedenfalls Thatsache, dass man die Lehre des Königsberger Philosophen mindestens so oft, wie man sie recht verstanden hat, auch missverständlich aufgefasst hat. Doch ist auch keine Frage, dass seine Auseinandersetzungen manchmal an Widersprüchen leiden, die ein Aufkommen von Missverständnissen leicht erklärlich erscheinen lassen. Indes muss zunächst constatirt werden, dass sich Kant durch die Erkenntnis der Autonomie des Willens nicht abgehalten fühlt, Gott den Geber des Sittengesetzes zu nennen. Er sagt von der Religion, sie sei „die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst,

---

[1]) Ethik, 2. Aufl., Bd. I, S. 391.
[2]) Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 410.

die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen“ [1]).

Wir finden die Darlegung der „Moral des kategorischen Imperativs“, der Kant'schen Sittenlehre, in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ und noch ausführlicher in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Der Bestimmungsgrund des sittlichen Willens liegt in der Form eines allgemeinen, den Willen bestimmenden Gesetzes. Das Princip der Sittlichkeit ist in der Forderung ausgesprochen: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten als empirische, durch Erfahrung uns zukommende und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die dem Eudämonismus dienstbar, darum dem Princip der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugnis unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegengesetzt sind. Die eben genannte Forderung, das Grundgesetz der praktischen Vernunft, tritt in Form eines Gebotes an den Menschen heran, weil derselbe nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich ein sinnliches, mit Naturtrieben behaftetes, in den Naturzusammenhang verflochtenes Wesen ist. Es ist der kategorische Imperativ, ein unbedingtes Gebot, nicht, wie die Maxime der Klugheit, ein nur hypothetisch geltendes Gesetz. Das dem menschlichen Wesen immanente Sittengesetz macht seine Ansprüche als allgemeingültig und notwendig geltend, ob die Neigung des Menschen ihm entgegenkommt oder nicht. Es fliesst aus der Autonomie des Willens, während alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien der Heteronomie der Willkür entspringen. Moralität ist ein Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen, in Gehorsam gegen dasselbe, während äussere Gesetzmässigkeit

---

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, Ausg. von Kehrbach, S. 155.

blosse Legalität ist. Indem der Mensch gemäss den an ihn ergehenden Forderungen des Sittengesetzes sich selbst bestimmt, documentirt er seine sittliche Würde. Der Mensch als intelligibles Wesen oder Ding an sich giebt sich selbst als einem Sinnenwesen oder Erscheinung das Gesetz, und hierin liegt der Ursprung der Pflicht, welche als Motiv einer Handlung aus Achtung für das Gesetz zu bezeichnen ist.

Eine eingehendere Analyse des sittlichen Bewusstseins stellt nun zunächst klar, dass das Gebiet des sittlichen Wollens und Handelns und das des Naturmechanismus ein grundverschiedenes ist. In dem ersteren herrscht Selbstbestimmung, Freiheit, in dem letzteren Bestimmtwerden, Abhängigkeit, Causalnexus. Während wir in dem Naturgebiet das Walten von unverbrüchlichen Gesetzen wahrnehmen, deutlicher gesagt unsere Anschauungen in die Naturkräfte hineintragen und sie gewissermassen personificiren, betrachten wir die Welt des persönlichen Innenlebens nicht darauf hin, ob die aus ihm hervorgehenden Handlungen einer Causalreihe gleichen, sondern wir fragen, was ihnen für Wert zukommt im Unterschied von allem anderen Geschehen. Man hat ja auch ein „Naturgesetz in der Geisteswelt“ ausfindig machen wollen, und wir geben zu, dass empirisch-psychologische Beobachtung bis zu einem gewissen Grade eine gesetzmässige Abfolge, eine naturnotwendige Entwickelung der Handlungen nachweisen kann, worauf sich der Determinismus stützt, behaupten aber, dass dennoch der Mensch nicht einer Maschine gleicht, die unwillkürlich functionirt, und dass bei den psychologischen Berechnungen dennoch ein ungelöster Rest übrig bleibt, dass also auch die exacteste psychologische Methode auf ein Etwas im Innern des Menschen stösst, das sie nicht erklären kann, aber dennoch anerkennen muss. „Die Handlung, welche als Naturereignis aufgefasst und erklärt wird, und die Hand-

lung, welche einer freien Person zugerechnet wird, sind völlig incommensurable Grössen." [1])

Und hierin liegt die Anknüpfung für die Behauptung, dass der Mensch einen intelligiblen und einen Naturcharakter an sich trägt. Wir wollen nicht weiter ausführen, ob die Kant'sche Unterscheidung von Ding und Erscheinung sich halten lässt, und ob nicht F. H. Jacobi (Werke, 1812, II, S. 301 ff.) mit Recht an diesem Punkte mit seiner vernichtenden Kritik angesetzt hat, die das ganze stolze Gebäude des Kriticismus zu stürzen droht.

Nach Kant gilt das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt und hat keine Beziehung auf die Dinge an sich. Dadurch wird ein unversöhnlicher Dualismus in das menschliche Wesen hineingetragen, eine Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit hergestellt, die sich nicht überbrücken lässt. Denn es lässt sich nicht erklären, wie eine sittliche Entwickelung des Menschen vor sich gehen soll, wenn das a priori gefundene Sittengesetz in seiner formellen Allgemeinheit seinen concreten Inhalt nicht aus der Empirie nehmen kann. Wenn nun aber das Ich als Noumenon Wirkungen üben kann, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch Wirkungen erfahren könne, und zwar sowohl von anderen Noumenis als auch von Erscheinungen aus. Das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit setzt zwar Freiheit im Sinne der Herrschaft des Innern über das Äussere, insbesondere der Bestimmbarkeit durch das Bewusstsein der Wertverhältnisse, aber nicht im Sinne der Causalitätslosigkeit voraus. Durch die Kant'sche Construction wird das thatsächliche Bestimmtwerden der Vernunft durch die Sinnlichkeit zum unerklärlichen Rätsel.

Gewiss werden wir nun nicht in das andere Extrem verfallen dürfen, das sittliche Bewusstsein lediglich em-

---

[1]) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, S. 202.

pirisch, als Product natürlicher Entwickelung erklären zu wollen, wie es z. B. der Evolutionismus W. Wundt's, das Pendant Darwin's auf ethischem Gebiete, thut und in anderer Weise der Eudämonismus Fr. Paulsen's. Beide versuchen eine wissenschaftliche Darstellung des Sittlichen aus immanenten Merkmalen und sehen in ihm lediglich eine Erscheinung des natürlich-menschlichen Geisteslebens, und zwar sucht der Eine den Beziehungspunkt des sittlichen Handelns in der Subjectivität, in der Sphäre des individuellen Empfindens, der Andere in der geistigen Objectivität, in den idealen Erzeugnissen des menschlichen Geisteslebens. Die Antwort auf die Frage: Woher die absolute Gültigkeit der sittlichen Norm kommt, bleiben Beide schuldig. Mit Recht sagt Ed. von Hartmann: „Der zureichende Grund der Sittlichkeit kann mit einem Wort weder ein blos objectiver noch ein blos subjectiver sein, ersteres nicht, weil das Objective keine Verbindlichkeit für das Subject beanspruchen und von ihm nach seinem Ermessen sowohl acceptirt wie abgelehnt werden kann; letzteres nicht, weil das Subjective etwas Zufälliges ist und keine objective Gültigkeit beanspruchen kann.“ [1])

Der Thatbestand zeigt uns das sittliche Bewusstsein als ein mannigfaltiges, individuell, national und culturell verschiedenes, aber überall tritt in demselben ein dem Menschen innewohnendes Gesetz hervor, das Sittengesetz, das ihm gebietend und verbietend entgegentritt und ihn zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Gegen diese gebieterische Forderung im Innern des Menschen, die sich wohl teilweise verleugnen, aber nicht gänzlich unterdrücken lässt, vermag die materialistische Weltanschauung trotz aller Prätension, die unbedingte allgemeine Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen ebenso wie den absoluten Wert des sittlichen Gutes für nichtig

---

[1]) Sittliches Bewusstsein S. 613.

erklären zu dürfen, nicht anzukämpfen. Als Naturwesen erscheint der Mensch zwar nur als Glied in der Kette der Naturzwecke, dagegen durch den Besitz eines vernünftigen Willens in einer intelligiblen Welt, der seine Freiheit ausmacht, vermag er sich selbst als Endzweck zu denken, indem er sein Wollen dem unbedingten Gebot, das in seinem Innern ergeht, unterworfen denkt. Ein Mensch, der nur Klugheitsregeln kennt, kann sich als Endzweck nicht denken.

Das Sittengesetz thut sich nun ursprünglich im persönlichen Leben des Menschen kund durch ein nicht näher zu definirendes Gefühl, welches zugleich als Trieb und Begehren sich geltend macht; nicht durch ein Gefühl von Lust oder Unlust, sondern durch ein höheres, Ehrfurcht gebietendes Gefühl. Mit Recht weist es Kant zurück, die Geltung des Sittengesetzes auf ein Gefühl der Lust zu gründen, da man auf diese Weise das a priori gegebene Sittengesetz empirisch ableiten würde, und Herrmann (a. a. O. S. 159) sagt: „Die Lust ist das Kriterium vergleichbarer Werte,“ mithin kein Massstab für den absoluten Wert.

Demnach ist das Sittengesetz nicht etwa blos aus der Erfahrung entnommen und durch Gewöhnung und Erziehung allmählich in die Menschheit hineingetragen worden; ebenso ist es nicht aus der formalen Allgemeinheit des Vernunftwesens allein abzuleiten; vielmehr haben wir einen a priori überkommenen Inhalt des Sittengesetzes anzunehmen, der aber der Ergänzung durch die sittliche Erfahrung bedarf. Das Kant'sche Sittengesetz, welches als die für sich selbst bestehende Bedingung aller sittlichen Erfahrung gedacht wird, ist in seiner formellen Allgemeinheit dürr und ohne Leben wie ein Skelett; es muss erst mit Fleich und Blut umkleidet und mit Leben erfüllt werden. Wir stimmen G. Graue bei, wenn er sagt: „Das sittliche Gefühl wird erst durch die Erfahrung über den vollen Inhalt des Sittengesetzes allmählich aufgeklärt;

indem es das verständige Denken zu Hülfe nimmt, um die eigenen Erfahrungen wie diejenigen anderer Menschen geistig zu verarbeiten, lernt der Mensch nach und nach immer besser, in sittlichen Grundsätzen Dasjenige zusammenzufassen, was die Richtschnur seines Handelns für jeden besonderen Fall sein soll." [1])

Worin liegt nun das Wesen des sittlich Guten? Man sagt: in der Erfüllung von Geboten, Sitten und Statuten, die gesellschaftlich fixirt worden sind, im Gehorsam gegen die zu Recht bestehenden Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft. Bekanntlich war es Hegel, der nach seiner philosophischen Anschauung den objectiven Geist in der durch die geschichtliche Entwickelung gewordenen organisirten Gesellschaft realisirt sah und Recht und Sittlichkeit nahe an einander brachte, ja geradezu mit einander identificirte. Doch darin haben wir gewiss einen grossen Fehler seines Systems zu erkennen. Die Sphären des Rechts und der Sittlichkeit, so oft sie sich auch berühren und in einander greifen, dürfen doch nicht ohne Weiteres gleich gesetzt werden. Im historischen Teil dieser Abhandlung versuchte ich zu zeigen, wie auch im Altertum Recht und Sittlichkeit, ausser diesen auch die Religion, oftmals aufs Innigste mit einander verbunden sind und mit einander vermischt werden, wie aber eine derartige Vermischung zur Verwirrung der Begriffe geführt und erst eine reinliche Scheidung jedem Begriffe wieder zu seinem Rechte und seiner Bedeutung verholfen hat. Recht und Gesetz gelten doch als Festsetzung einer bürgerlichen Gemeinschaft oder einflussreicher Personen in derselben, um den Bestand derselben gegen unberechtigte Eingriffe zu schützen, also als äusserlich festgesetzte Normen, die zu respectiren das Glied einer Gesellschaft schon aus Furcht vor Strafe sich wird angelegen sein lassen. Ein derartiges Handeln können wir nur als Legalität bezeichnen, von

[1]) Jahrbb. f. protest. Theologie, 1892, S. 394.

der H. Bender mit Recht sagt, wer sie beobachte, stehe noch „im Vorhofe des Sittlichen“ [1]), handle also noch nicht sittlich. Denn nur dann handelt der Mensch in Wahrheit sittlich, wenn er mit und aus eigener Freiheit, mit und aus eigener Lust das Gute, das er soll, auch will und thut, was bei einem blos legalen Handeln nicht der Fall ist. Bei einem solchen Verhalten kann und wird oft ein innerer Widerspruch gegen die äussere Forderung eintreten; äusserlich vollbringt man die vorgeschriebene Handlung, innerlich bäumen sich Neigung und Gesinnung dagegen auf. Beiläufig bemerken wir, dass der Begriff des Moralischen bei Kant darin nicht richtig gefasst ist, dass er rigoristisch das Gute nur aus Achtung für das moralische Gesetz, ohne dass die Neigung damit in Einklang steht, gethan wissen will. Das sittlich Gute kann gar nicht in Gesetzesparagraphen eingefangen werden, sondern ist etwas Geistiges, tief Innerliches, viel reicher und herrlicher, als die vollkommensten Gesetze es bezeugen können.

Man sagt: das Wesen des Guten sei die Liebe zu den Menschen. Aber ist diese immer uninteressirt, wird sie nicht oft in der Absicht geübt, Lohn dafür zu ernten, also mit egoistischen Motiven durchsetzt, so dass sie die Bezeichnung eines sittlichen Handelns nicht verdient? Der „Altruismus“, ein Wort, von Comte geprägt, das man als Schlagwort heutzutage so viel nennen hört, die Idee, dass man sein eigenes Wohl in dem Wohl des Nächsten oder auch in der allgemeinen menschlichen Wohlfahrt finden sollte, ist als „philosophischer Ersatz der christlichen Nächstenliebe“, wie ihn L. Rajaz [2]) bezeichnet hat, im Grunde doch nur ein verfeinerter Egoismus. Die ganze Theorie, wie sie besonders die englischen Moralisten ausgebildet haben, basirt wohl auf der richtigen Anschauung, dass das individuelle Wohl und Glück gefestigt und ge-

---

[1]) Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprocess des sittlichen Gedankens S. 92.

[2]) Evangelium und moderne Moral, 1898, S. 15.

borgen nur im Schoosse des Gemeinwohls sich finden könne, einer Anschauung, die wir vertieft und vergeistigt auch im Christentum wiederfinden, welches den Selbstzweck des Einzelnen in einem grossen Reiche der Zwecke, dem Gottesreiche, verwirklicht sieht. Indes, die natürliche Sympathie des Menschenherzens ist nicht selber schon eine sittliche Kraft oder gar eine sittliche Tugend, sondern muss erst cultivirt, in den Dienst der höchsten Ideen gestellt werden. Die genannten Versuche führen nur zu einem Utilitarismus, einer Nützlichkeitsmoral, was an sich schon eine contradictio in adjecto ist; denn eine Moral, die mit solchen Motiven verquickt ist, ist gar keine Moral. Es ist also die Äusserung liebreicher Gesinnung noch kein Kriterium des sittlich Guten.

Liegt das sittlich Gute vielleicht in der Erfüllung der Pflicht? Die Kant'schen Raisonnements darüber haben wir schon gehört; die Morallehre Kant's ist ja hauptsächlich Pflichtenlehre. Wir haben den Fehler derselben bereits aufgedeckt, der darin besteht, dass wir da, wo die Neigung unseres Herzens mit der Forderung unserer Pflicht noch nicht eins geworden ist, wo man dem kategorisch fordernden Gebote zu Liebe sagt: „Du sollst, darum kannst du," ohne das „ich will" zu berücksichtigen, rein ethische Regungen und Bestrebungen nimmermehr erkennen können. Ausserdem müssten wir auch näher fragen: Welches ist denn der Inhalt des Pflichtgebotes? Und da wäre wieder eine Detaillirung des Inhalts unserer Pflicht von Nöten, die bald so, bald anders ausfallen würde, je nach dem Standpunkt, den Jemand einnimmt. Die Antwort der modernen Ethiker würde anders lauten als die der alten, die christliche Position eine andere sein als die vorchristliche oder die dem Christentum feindliche.

Oder wenn wir sagen: das Gute, das wahrhaft Sittliche besteht in der Überwindung der dem Menschen anhaftenden niederen Naturtriebe, in der Herrschaft des Geistes über die Natur, in der geistigen Durchdringung

der Natürlichkeit, in der Ausgestaltung des idealen Kernes der Individualität, der geistigen Freiheit und Menschenwürde, so liegt darin gewiss ein Moment des Begriffs des sittlich Guten, aber erschöpfend ist er damit nicht gekennzeichnet.

Zunächst steht so viel fest, dass mit dem Begriffe des Sittlichen, des sittlichen Verhaltens, des sittlichen Habitus sich wesentlich die Beziehung auf den menschlichen Willen, die menschliche Selbstbestimmung verbindet. In dem sittlichen Process setzt sich die menschliche Persönlichkeit zum creatürlichen, bedingten und sich gegenseitig bedingenden Dasein, zu den creatürlichen Objecten, zu ihrer eigenen Naturbasis, zu den anderen Persönlichkeiten in Beziehung und macht eben auf diesem Gebiete ihre Macht des Willens, der Selbstbestimmung geltend. Und zwar empfängt der Wille seine Anregung, sein Gesetz und seine Richtung durch die sich ihm ankündigende Stimme des Sittengesetzes. Wir werden in das Centrum der Persönlichkeit hineingeführt, in ihre innere Willensregung, ihre Willensrichtung, ihre Gesinnung. Das Handeln ist sittlich oder gut, sofern der Wille richtig, normal sich bestimmt, sofern er aus recht gearteter Gesinnung hervorgeht. Demnach wäre Sittlichkeit „die von dem Sittengesetz beherrschte, den Wert des Gehorsams gegen dasselbe hochschätzende, zu diesem Gehorsam sich verpflichtet fühlende und für jeden Ungehorsam sich verantwortlich wissende Gesinnung und die dieser Gesinnung entsprechende Lebensführung des Menschen“ [1]). Ein sittliches Streben also, welches seine Kraft und Richtung nur durch einen ihm winkenden Lohn empfangen würde, statt nach demselben Ziele durch eigene Spontaneität oder selbsteigene Motivation geführt zu werden, wäre eine durch eudämonistische Beweggründe verderbte Sittlichkeit. Dass man der christlichen Religion schon oft diesen, aus Missverständnis derselben hervorgehenden Vor-

---

[1]) Graue, a. a. O. S. 354.

wurf gemacht hat, ist bekannt. Ebenso wird die Frage, wodurch denn eigentlich die sittlich gute Gesinnung zu Stande kommt, die nicht aus egoistischen Antrieben, sondern aus reiner Liebe zum Guten das Gute thut, späterhin ausführlicher erörtert werden.

Man sagt nun oftmals: die Stimme des Gewissens ist die Stimme Gottes in der Menschenbrust. So O. Pfleiderer: „Die hervorbringende Ursache für die psychologische Erscheinung des Gewissens liegt weder im Menschen noch in der Natur, sondern im heiligen Willen Gottes. Das Gewissen ist also das Bewusstsein der von Gott im endlichen Geistesleben gesetzten eigenen (geistigen) Bestimmtheit desselben, somit allerdings eine Offenbarung des heiligen Gotteswillens im Menschen.“ [1]) D. Schenkel macht es gar zum „religiösen Centralorgan“ des Menschen [2]), und J. Köstlin meint, dass wir in ihm das Gefühl des Unbedingten haben, ja dass es selber das Gefühl des Unbedingten, Absoluten sei, das in ihm mit ursprünglicher, über unsere Willkür schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift, und sieht gemäss seinem Begriff des Religiösen, wonach das Moment der sittlichen Selbstbestimmung von Hause aus ihm innewohne und eine innige Wesensverwandtschaft mit dem Sittlichen begründe, in dem Gewissen den gemeinsamen Lebensboden für das Walten beider Geistesmächte „einen Punkt, wo Sittliches und Religiöses als mit einander eins zu setzen ist“ [3]).

Es ist nun für unsere Frage nach einer religionslosen Moral von entscheidender Bedeutung, als was man das Gewissen ansieht, ob als unmittelbare Offenbarung Gottes im Menschen oder als das Organ für das unmittelbare Innewerden des Sollens und der unbedingten Forderung

---

[1]) Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, 1872, S. 195.

[2]) Christliche Dogmatik, 1858.

[3]) Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander. Theol. Studien u. Kritiken, 1870, Heft I, S. 87.

als solcher, also als das geistige Wesen des Menschen, in dem die sittliche Norm, die in ihm liegt, zur Geltung kommt. Von der richtigen Auffassung des Gewissens hängt auch das richtige Verständnis der Kant'schen Lehre von der Autonomie des Willens ab und ebenso die volle Würdigung der Errungenschaft, die wir ihm durch diese Aufstellung verdanken. Wir sahen eben, wie vielfachen Missverständnissen diese Lehre bereits begegnet ist, wie man durch die Proclamation der Selbstherrlichkeit der Vernunft die christliche Religion empfindlich geschädigt, das Band zwischen Moral und Religion zerschnitten sah. Jedenfalls kann die letztgenannte Wahrnehmung nicht den Anspruch erheben, der Kant'schen Ansicht vollständig gerecht zu werden. Kant sagt: „Diejenigen machen sich das Verständnis der Autonomie und der Sittlichkeit unmöglich, welche nicht aufhören, den Menschen, auch wiefern er Subject des Sittengesetzes ist, als Erscheinung, d. h. als Object psychologischer Beobachtung zu betrachten. Der Wille, welcher als Selbstzweck handelt, bringt das Gesetz seines Handelns selbst hervor. Folglich ist der Mensch, indem er sich dem unbedingten Gesetz unterwirft, genötigt, seinen Willen als autonom, als Producenten des Gesetzes selbst zu denken. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbst gesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetz unterworfen angesehen werden muss." [1]) Köstlin[2]) fasst die Lehre Kant's irrig auf, wenn er meint, dass der Mensch das sittliche Bewusstsein, das Gesetz, welches er vorfindet, und zwar als ein über ihm stehendes, aus seinem eigenen Wesen herleite. Kant's Theorie ist nicht das Resultat eines Erklärungsversuches, der nachträglich an dem feststehenden Sittengesetz vorgenommen ist, sondern Autonomie bezeichnet den Inhalt

---

[1]) Kant's WW., her. von Hartenstein, 1838/39, Bd. VIII, S. 60.
[2]) A. a. O. S. 90.

des Sittengesetzes selbst. Indem das unbedingte Gesetz sich an den Willen des Menschen wendet, fordert es ihn auf, sich seiner Autonomie bewusst zu werden; die Macht des Sittengesetzes über das Gemüt entzieht sich aller wissenschaftlichen Erklärung.

Versuchen wir, diese Ansicht, welche das Gewissen als selbständige sittliche Function im Menschen betrachtet, zu rechtfertigen und zu begründen! Sagt doch auch H. Lotze: „Die Anerkennung der eigenen Würde und Heiligkeit sittlicher Gebote führt nicht sofort zu einer religiösen Weltansicht,"[1]) und C. Schwarz führt in lichtvoller Weise aus: „Und so kann der Wille des Menschen und sein Thun die Fortsetzung der durch den menschlichen Geist vollzogenen Vollendung der göttlichen Schöpfungsthätigkeit genannt werden. Diese Fortsetzung ist eine freie, durch den Willen des Menschen nicht als durch ein selbstloses Medium hindurchgehende, sondern durch ihn gesetzte, weil der menschliche Wille Reflexion in sich ist, nicht ein einfaches Sein, nicht ein Product des göttlichen, ein göttlicher Impuls, sondern ein sich selbst setzender und bestimmender, die gegebene Allgemeinheit, sein eigenes Wesen, erst durch freie That hervorbringender, weil der menschliche Wille sich erst selbst zu dem macht, was seine göttliche Bestimmung ist."[2]) Es ist ja eins der schwierigsten Probleme — Ritschl bezeichnet es als „theologische Meisterfrage" —, die Absolutheit Gottes, sein die Natur und Menschenwelt umfassendes Wirken und Walten mit der dem Menschen eigenen Freiheit des Willens für unser Denken in Einklang zu bringen und dabei die Klippe des Pantheismus und Determinismus zu vermeiden. Manchen schreckt die falsche Apathie gegen Hereinziehung metaphysischer Fragen in theologische Discussionen von der Erörterung dieser eminent wichtigen Frage ab. Gleich-

---

[1]) Grundzüge der Religionsphilosophie, § 79, S. 84.
[2]) Wesen der Religion, 1847, S. 113.

wohl kann ein ernstes Denken diesem Problem nicht aus dem Wege gehen, wenn es nach einer befriedigenden Weltanschauung ringt. Um zur Klarheit zu kommen, müssen wir annehmen, dass Gott seinem absoluten Wesen eine gewisse Einschränkung auferlegen kann, ohne damit aufzuhören, absolut zu sein: Nur so wird dem freien Walten menschlicher Persönlichkeiten Raum gelassen. Man darf deshalb das absolute göttliche Wesen nicht einer blind waltenden, willkürlich schaffenden und vernichtenden Naturmacht vergleichen, sondern muss Gott als das ethische Ideal, als die vollkommen gute Persönlichkeit ansehen. Wir halten uns berechtigt, von einer Persönlichkeit Gottes[1]) zu reden, ohne uns dem Vorwurfe auszusetzen, das höchste Wesen dadurch in die Endlichkeit hineinzuziehen. Unser Reden von Gottes Wesen und Eigenschaften wird sich ja stets auf dem Boden einer gewissen Bildersprache bewegen. Denn infolge unserer endlichen Beschaffenheit, unseres engen Vorstellungskreises, unseres irdisch beschränkten Horizontes können wir nicht in adäquaten Ausdrücken von Gott reden; nur so viel müssen wir zu erreichen streben, dass sich in unserem Gottesbegriffe nicht ungelöste logische Widersprüche finden. Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben und fordert, da dieselbe nicht ein Phantom, sondern etwas Wirkliches, Wesenhaftes ist, auch Verantwortlichkeit für seine Handlungen. Mithin, wenn man mit dem Begriff der Willensfreiheit nicht Ernst macht und mit dem Gedanken, dass der Mensch in seinem sittlichen Selbstbewusstsein selbständig dasteht, autonom ist, wenn man beispielsweise die Lehre von der Erbsünde irrig versteht als Imputation unbewusst begangener Sünden und nicht vielmehr als eine Depravation menschlicher Natur, die doch erst durch bewusste Zustimmung des Willens zur Sünde werden kann,

---

[1]) Vgl. dazu A. Vinet: „Essais de philosophie morale et de morale religieuse.“ 1837. Introduction pag. XIII—XIV.

und die grossen christlichen Erlösungsgedanken nur nach juridischem Schema denken kann, so kann man dem Determinismus und Fatalismus mit ihren Consequenzen nicht entgehen. Wenn die Reformation das Sittengesetz in dem Willen Gottes begründete, Kant dasselbe als das Gesetz der menschlichen Freiheit erkennen lehrt, so liegt zunächst ein offenbarer Widerspruch vor, dessen Lösung wir nachher versuchen werden. Jedenfalls hat es seine Berechtigung, das Sittengesetz als die Form anzuerkennen, in welcher man die eigene Freiheit bethätigt. „Erst bei dieser in dem Gedanken der Autonomie ausgesprochenen Auffassung des Sittlichen ergiebt sich ein Begriff der Schuld, der die Möglichkeit ausschliesst, durch einen sachlichen Schadenersatz dieselbe gut zu machen. Somit wird erst durch den Gedanken der Autonomie das religiös-sittliche Problem der Schuld und des Schuldbewusstseins in dem Gesichtskreise der Theologie festgehalten, wozu die Mittel der altprotestantischen Orthodoxie der Aufklärung gegenüber nicht ausgereicht hatten.“ [1])

Wir werden also nicht sagen dürfen, dass das Geheimnisvolle, wodurch das Sittengesetz sich in der Menschenbrust ankündigt, unmittelbar die göttliche Macht sei, welche wir in der Religion verehren. Der Mensch kann das Sittengesetz befolgen, ohne sich dabei Gottes bewusst zu werden und ohne in persönliche Gemeinschaft mit ihm zu treten ... Wir stellten früher Sittengesetz und Gewissen in eine Verbindung mit einander, wonach es scheinen könnte, als seien beide identisch. Wir müssen uns darüber näher erklären: Das Sittengesetz thut sich im Gewissen des Menschen ursprünglich und zuerst durch ein Gefühl und einen aus diesem Gefühl erwachsenden Trieb und ein inneres Thun kund. Das rügende Gewissen erfährt man als die unbedingte Verurteilung einer einzelnen Handlung, die man vollbracht hat, es ist die

[1]) Herrmann, a. a. O. S. 178 f.

Reaction gegen die Verletzung der sittlichen Norm. Die Äusserungsweise des Gewissens ist nicht religiöser Natur, denn es wäre doch höchst auffallend, wenn die göttliche Stimme nur bei Verletzung, nicht bei Befolgung der sittlichen Norm sich vernehmen liesse, und nach der Schenkelschen Auffassung würde gerade der, welcher durch Verfehlungen sittlicher Art in Gewissensconflicte hineingeführt würde, der reichsten Offenbarung Gottes gewürdigt, was absurd wäre. Ebenso die andere, abgeleitete Form des Gewissens, das gesetzgebende Gewissen, welche den Handlungen und Entschliessungen des Menschen vorangeht, um ihn zur Erfüllung des Sittengesetzes anzuhalten, ist nicht religiöser Natur. Sie kommt erst durch das Hinzutreten der Thätigkeit des reflectirenden Verstandes zu den unmittelbaren Bezeugungen im Gefühl und durch Vergleichung und Combination mit den Gewissenserfahrungen anderer Menschen zu Stande. Also die Herstellung einer unmittelbaren Beziehung religiöser Art zwischen dieser secundären Art des Gewissens zu dem Gesetzgeber des Gewissensgesetzes wäre gewiss als ein salto mortale zu bezeichnen. Unsere Anschauung ist demnach, dass in den Äusserungen des Gewissens dem Menschen sein ideales Ich als eine höhere Macht fordernd gegenübertritt, dass eine Ausbildung der Gewissensfunction, sei es der Individuen, sei es der Gemeinschaft, wohl möglich ist ohne jedesmalige religiöse Motivirung. Die Thatsachen bezeugen laut, dass selbst irreligiöse Menschen, Atheisten, oft in schwere Gewissenskämpfe hineingeführt werden, und andererseits, dass ausgesprochen religiöse Naturen gar oft die rechte Gewissenhaftigkeit, den Tact und die Zartheit des sittlichen Gefühls in bedauerlicher Weise vermissen lassen. Gewiss wollen wir nicht bestreiten, dass sich an diese inneren Erfahrungen, wie sie durch das Gewissen hervorgerufen werden, religiöse Erfahrungen anschliessen können, im Wesen und in der Eigenart des Gewissenszeugnisses liegt dies aber nicht begründet.

Wir haben nun schon des öftern davon gesprochen, wie man irriger Weise Einmischungen religiöser Art in Beziehungen, die dem sittlichen Gebiete vorbehalten sind, versucht hat. So ist es denn notwendig, über den Begriff und das Wesen der Religion Betrachtungen anzustellen. Wir greifen noch einmal zurück auf das, was wir schon oben auseinandersetzten, nämlich auf die Kant'sche Aufstellung des kategorischen Imperativs, der unbedingten Forderung des Sittengesetzes „du sollst". Kant sagt von dem Ursprung der Pflicht: „Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört." [1]) Die Begeisterung, mit welcher Kant hier von der Pflicht, von dem Gedanken der Autonomie spricht, sieht Köstlin nach seiner Auffassung Kant's als religiös an und meint, das komme daher, weil das Sittengesetz, das er aus des Menschen eigenem Wesen ableitet, doch im Grunde ein über ihm stehendes sei und auf Gott hinweise [2]). Wir können ihm nicht beistimmen, weil wir im Zusammenhange der Kant'schen Ausführungen keinen Anlass finden, der religiöse Motive wirksam werden lassen könnte. Es ist das rein moralische Gebiet, auf dem wir uns bewegen, und solche begeisterte Ausrufe, wie wir sie je und je bei Kant finden, wenn er von der Pflicht spricht, finden wir ungezählte Male auch bei den modernen Ethikern, vor allem auch bei den Pionieren der ethischen Cultur, die doch als zum Teil gegen die Religion Indifferente, zum Teil als geschworene Feinde derselben weit davon entfernt sind, sich einem religiösen Enthusiasmus hinzugeben.

---

[1]) Kant, WW., VIII, 214.

[2]) Köstlin, a. a. O. S. 91.

Worin liegt nun die Eigenart der Religion? Im Unterschied vom Begriff des Sittlichen, bei dem es sich wesentlich um eine Beziehung auf den menschlichen Willen, die menschliche Selbstbestimmung handelt, dreht es sich in der Religion um ein Bestimmtsein des Menschen und um sein Gefühl dieses Bestimmtseins oder der Abhängigkeit von Gott. Die Bestimmung als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ des Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott ist bekanntlich von Schleiermacher ausgegangen, der die Religion in den Mittelpunkt des geistigen Lebens stellte, und Gemeingut der neueren Theologie geworden. Neuerdings betont vornehmlich die kritische Theologie, zu der Schleiermacher'schen Definition ein neues Moment hinzufügend, in der Religion bei aller Abhängigkeit des Subjects von Gott die Freiheit, in der es sich über Natur und Welt erhebt. R. A. Lipsius erklärt: „Mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit vollziehe sich die Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit, zur Freiheit in Gott und zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm.“ [1]) In ähnlicher Weise sagt Pfleiderer: „Das Wesen der Religion ist, sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke.“ [2]) Wir wollen nicht weiter ausführen, dass ein tieferes Eingehen in die in Rede stehende Frage zu der Erkenntnis führen muss, dass mit dem Gefühl wohl das Hauptmoment in der Religion bezeichnet wird, dass aber diese Beziehung nicht einseitig zu behandeln ist und auch die anderen Seelenvermögen, die theoretische und Willensfunction, mit einbegriffen werden müssen. Ich erinnere nur an die trefflichen Ausführungen,

---

[1]) R. A. Lipsius, Evangelisch-protest. Dogmatik, § 24; vgl. auch Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre S. 8, Philosophie und Religion S. 206.

[2]) Vgl. J. Köstlin, Art. „Religion“ in Herzog's R.E., 2. Aufl., XII, S. 649.

die G. Teichmüller[1]) gegeben hat, der gemäss seiner psychologischen Anschauung, wonach im Grunde Gefühl und Willen identisch ist, definirt: „Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich dem Gottesbewusstsein zugeordnet in zusammengehöriger Function von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisirt."

Jedenfalls, man mag eine Definition von Religion geben, welche man will, und mag irgend eine geschichtliche Religion im Auge haben, von den unvollkommensten Naturreligionen bis zu der vollkommensten, der christlichen Religion, so finden wir, dass der Mensch in der Religion in persönliche Beziehung tritt zu einer Macht, die ihm überlegen ist, nicht zu einem in ihm selbst liegenden Wesensgesetz, nicht zu dem idealen Kern seiner Persönlichkeit. Je nach dem Stande der sittlichen und intellectuellen Ausbildung des Menschengeistes wird das Bild der höheren Macht verschieden ausfallen, denn es liegt entschieden eine tiefe Wahrheit in dem Dichterwort: „Wie der Mensch, so ist sein Gott." Also in der Religion findet sich eine Vereinigung von Abhängigkeit und Freiheit. Eine Religionstheorie, welche das Moment der Abhängigkeit einseitig oder allein geltend machen würde, wäre eine pantheistische. Die Gottheit, wie auch immer gedacht, würde das ἓν καὶ πᾶν sein, die absolute Substanz, der Mensch nur Accidenz. So die Hegel'sche Ansicht, welche die Persönlichkeit des Menschen um ihre wesentlichsten Rechte verkürzt. Denn bei einem völligen, willenlosen Aufgehen des Menschen in Gott kann seine Selbständigkeit nicht erhalten bleiben, das, was das Wesen eines Menschen constituirt, ein bewusst denkender und wollender Geist zu sein, geht verloren. Man würde in diesem Falle nur von einem alles umfassenden und durchdringenden göttlichen Wesen reden können, in welches die Menschenseelen eingegangen wären, worin sie sich aufgelöst hätten.

---

[1]) Religionsphilosophie S. 15—92; speciell S. 92.

Von Seiten der Ritschl'schen Theologie sucht man den sogenannten Mysticismus in der Religion, d. h. die Annahme einer innigen Berührung des göttlichen und menschlichen Wesens im Centrum, im Lebensmittelpunkte der menschlichen Persönlichkeit zu verdächtigen. Ritschl rechnet die mit unio mystica bezeichnete Lebensgemeinschaft zu den „Hallucinationen" und sieht dies Lehrstück als ein heidnisches oder mittelalterliches Erbstück an. Die Anhänger der Ritschl'schen Theologie, besonders Herrmann, werden nicht müde, uns zu versichern, dass wir uns, wenn wir in den Gefühlsregungen religiöser Art einen realen Vorgang im Innersten unserer Seele zu erleben glauben, einer grossen Täuschung hingeben. Derartige Mystik sei die Vollendung katholischer Frömmigkeit, mit der der Protestantismus nichts zu thun haben solle. Vielmehr kann der Christ, so werden wir von Herrmann [1]) belehrt, die volle Wirklichkeit der Religion, das Zusammentreffen mit dem lebendigen Gott im eigenen Bewusstsein nur in geschichtlichem Zusammenhange anerkennen, denn für den Christen vermittelt sich alle Gewissheit, mit Gott in Verkehr zu stehen, lediglich durch den Eindruck der geschichtlichen Person Jesu Christi und durch das Zeugnis der Gemeinde [2]); er setzt der Behauptung, dass man in den Gefühlserregungen, in denen man seine Existenz zu erhöhen meint, wirklich Gott empfinde, einen „unbesieglichen Zweifel" gegenüber. Das religiöse Erlebnis endige zwar immer im Unaussprechlichen, doch könne man das Unaussprechliche der Religion nur haben in unlöslicher Verbindung mit dem, was sich in Worte fassen lasse; ohne dies würde dem Vorgang die christliche Bestimmtheit und das Bewusstsein der Wahrheit fehlen. Nichts könne dem Menschen Offenbarung sein, als was ihn wirklich zum Verkehr mit Gott erhebt, und das könne durch

---

[1]) Der Verkehr des Christen mit Gott, 2. Aufl., 1892, S. 13—43.
[2]) R. A. Lipsius, Die Ritschl'sche Theologie, 1888, S. 23.

verschwommene, nebelhafte Gefühlserregungen nicht geschehen. Das Leben in der Gemeinschaft mit Gott verlaufe nicht auf einem so schlüpfrigen oder schwankenden Boden, sondern entfalte sich in bestimmten, klar umrissenen Glaubensgedanken.

Nun giebt es ja, das wollen wir gewiss nicht bestreiten, auch eine falsche Mystik; darüber giebt eine geschichtliche Betrachtung einen unzweideutigen Ausweis; und gewiss sind so manchmal die Seelen, die voll Wonne und Seligkeit im Meere des Absoluten unterzugehen meinten, Opfer täuschender Gefühlsempfindungen geworden. Doch abusus non tollit usum. Principiell das mystische — wir meinen im edlen, echten Sinne — Element aus dem Umkreise der religiösen Erfahrungen des frommen Subjects verdrängen zu wollen, ist zum mindesten ein äusserst bedenkliches Unternehmen. Abgesehen von klaren und deutlichen Schriftzeugnissen, die gewiss die Berechtigung mystischer Versenkung in die göttliche Liebe nicht in Zweifel lassen, wenn man an die innersten Erlebnisse des frommen Gemütes, wie sie ihm in stillen, geweihten Stunden zu teil wurden, appellirt: sollen das wirklich nur Irrwege einer erregten Phantasie, nur Augenblicke angenehmer Selbsttäuschung gewesen sein, und soll der im Innern ergriffene Mensch ekstatisch sich in ein Hineingehen und Aufgehen im göttlichen Wesen nur künstlich hineingesteigert haben? Unsere Meinung ist, dass mit der Elimination des mystischen Elements aus dem Zusammenhange religiösen Gefühlslebens eine Durchschneidung des Nervs religiösen Lebens gleichbedeutend ist. Um unter vielen nur einen zu nennen, so steht uns als beredter Anwalt einer recht verstandenen religiösen Mystik Lipsius, „der routinirte Schiedsrichter in allen Fragen der Religionsphilosophie und systematischen Theologie“ [1]) zur Seite. Er

---

[1]) So nennt ihn M. Reischle in „Die Frage nach dem Wesen der Religion“.

hat den strittigen Punkt in eingehender Weise untersucht und nach unserer Überzeugung den eigentlichen wunden Punkt der Ritschl'schen Theologie gekennzeichnet. Wie es objectiv zugehe, dass der göttliche und der menschliche Geist in ein und demselben unteilbaren Geistesacte sich auf einander beziehen können, bleibt unbegreiflich. Die in Hegel'schen Kreisen herrschende Ansicht, wie sie z. B. Biedermann kundgiebt, wonach die Bethätigung des göttlichen Geistes im Menschengeiste einfach mit der Immanenz der logischen Wahrheit im menschlichen Geistesleben zusammenfalle, muss notwendiger Weise zur Verwerfung des religiösen Mysteriums führen. Doch abgesehen von dieser Ansicht, die aus der Gesamtanschauung des Hegelianismus resultirt, vor allem aus seinem Pantheismus verständlich wird, warum soll das Mystische in der Religion als aller echten Frömmigkeit eigen, als ein verborgenes Leben in Gott, zu verwerfen sein? Dass das Verhältnis des Menschen zu Gott hierbei ethisch vermittelt gedacht werden muss, ist freilich selbstverständliche Voraussetzung, denn bei rein physischer Vermittelung würde man zu einer pantheistischen Naturmystik gelangen, die man ja nicht auf eine Stufe mit dem echt religiösen Verhältnis der Seele zu Gott stellen wolle. Die wahre Mystik stellt sich dar als Gefühlserregung religiöser Art, als Wahrnehmung des Unendlichen und Sehnsucht nach ihm, und hierin findet auch Max Müller den Kern der Religion [1]). Und mit Recht hat Krauss gesagt: „Wenn der directe persönliche Verkehr der Seele mit ihrem Gott keine Realität ist, so ist alle Theologie Phantasterei."

Das vorliegende Problem ist das Problem des religiösen Vorgangs überhaupt. Und in diesem muss doch die göttliche Einwirkung auf den Menschengeist, soll sie nicht in der Luft hängen, nicht magisch als übernatür-

---

[1]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 26 u. a.

liche Belehrung, ohne Anknüpfung im menschlichen Geistesleben, sondern psychologisch vermittelt gedacht werden, so dass Offenbarung und Religion als Correlatbegriffe angesehen werden müssen, „die Offenbarung als der objectiv-göttliche Grund, die Religion als die subjectiv-menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorgangs“ [1]). Das innere Erlebnis des religiös afficirten Subjects lässt sich als Erfahrungsthatsache im Bereiche frommen Gefühls für den reflectirenden Verstand nur schwer und nur annäherungsweise beschreiben. Das liegt einmal in der Eigenart jedes der Seelenvermögen, Denken, Fühlen und Wollen, begründet, sodann darin, dass dasselbe die Form unseres Wissens transscendirt und nicht ohne Rest in die Verstandesbegriffe eingehen kann, endlich darin, dass die letzte Ursache unserer Erscheinungswelt überhaupt und unseres Geisteslebens insbesondere für eine exact wissenschaftliche Erkenntnis unzugänglich bleibt und immer nur von der idealen Anschauung in Bildern und Gleichnissen bezeichnet werden kann. Wir wollen uns also das Mysterium in der Religion nicht nehmen lassen, sondern es als Thatsache innerster Erfahrung frommer Christen trotz aller Einreden und Verdächtigungen festhalten. Es bleibt dabei: „Dieser mystische Glaube in seiner Innerlichkeit, Gotterfülltheit und Seligkeit hat in sich die gewisseste Gewissheit, weil er in seiner unmittelbaren Berührung des Subjects mit dem göttlichen Inhalt, in dem unmittelbaren sich-Bezeugen Gottes im Innern des Menschen, die Grundlage aller religiösen Gewissheit ist.“ [2])

Es fragt sich nun, wie haben wir uns, soweit es eben für unseren Verstand möglich ist, den religiösen Vorgang im Gemüte des Menschen vorzustellen? Also zunächst als eine Berührung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geiste, ein Erschliessen des letzteren für die Ein-

---

[1]) Lipsius in seiner Dogmatik § 53.

[2]) Schwarz, a. a. O. S. 63.

wirkung des ersteren, als einen Zustand der Abhängigkeit des Menschengeistes und doch zugleich der Freiheit. Würde der menschliche Geist in dem religiösen Acte von dem Absoluten absorbirt, so könnte man von Freiheit nicht reden, weder von einer religiösen noch sittlichen Freiheit. Und hier findet sich nun wieder eine Differenz der Ansichten, die für unsere Frage: „Ist eine religionslose Moral möglich?“ von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. In der That müssen beide Momente, Abhängigkeit und Freiheit, in gleicher Weise betont werden. Der Mensch, der in seinem Innern den Einflüssen höherer Art ausgesetzt ist, besitzt die Selbständigkeit, sich diesen Einflüssen gegenüber zu bestimmen. Das bewusste Hingeben an ein höheres, göttliches Wesen, das Eintreten in die Gemeinschaft mit ihm, ist ein Willensact, der in jedem religiösen Vorgang, soll er diesen Namen verdienen, eingeschlossen sein muss. Ist nun diese Freiheit eine religiöse oder sittliche Freiheit? Treffen also beide Functionen, Religion und Sittlichkeit, schon in jedem religiösen Bewusstseinsmomente zusammen? Wir glauben hier die religiöse Freiheit von der sittlichen bestimmt unterscheiden zu müssen im Gegensatz gegen Köstlin's Ausführungen: „Während die sittliche Freiheit die Kraft ist, dem Sittengesetz gemäss sich selber zu bestimmen und vermöge dieser Selbstbestimmung unabhängig von all' den Mächten der Welt, die ihn daran hindern können, seine sittliche Aufgabe in der Welt zu vollbringen, besteht das Wesen der religiösen Freiheit des Menschen in der unmittelbar von Gott in ihm geweckten Kraft, der Welt mit dem Bewusstsein gegenüber zu treten und gegenüber zu stehen, dass er trotz aller ihrer Anfechtungen und insbesondere, trotzdem er seine sittliche Aufgabe in der Welt noch lange nicht vollendet hat, in dem Hingegebensein an Gott die Gemeinschaft mit Gott selig geniessen kann.“ [1])

---

[1]) Worte von Graue, a. a. O. S. 399.

Ursprünglich und unmittelbar ist ja doch Religiosität Verhältnis des Menschen zu einer höheren Macht, die Einbeziehung der Welt in dieses Verhältnis kommt erst abgeleiteter Weise zu Stande, insofern man darüber reflectirt — und auf höheren Stufen der Religion wird die Reflexion ausgebildeter sein als auf den niederen —, dass die Welt, in die wir hineingestellt sind und von deren Einflüssen wir uns abhängig fühlen, der höheren, göttlichen Macht unterworfen und darum auch dem religiösen Subject, welches durch die Religion zum selbstbewussten, persönlichen Wesen erwacht, das seinem Personleben nach dem Causalzusammenhang nicht unterworfen ist, dienstbar ist. Dass durch den Genuss der Gottesgemeinschaft auch sittliche Kräfte ausgelöst werden können, bestreiten wir nicht; und dass wir hier, auf dem Lebensboden der Religion, oftmals der Sittlichkeit, als wesensverwandt, nicht identisch mit ihr, begegnen, ergeben uns die Thatsachen des religiösen Bewusstseins, wenn wir sie eingehender beobachten. Nur so viel wollten wir behaupten, dass man nicht berechtigt ist, in jedem religiösen Acte schon ohne weiteres das sittliche Moment eingeschlossen zu finden; und dass der Mensch in der religiösen Freiheit sich seiner Unabhängigkeit von der Welt und seiner Geborgenheit in Gott um so klarer und reiner bewusst ist, je rückhaltsloser und vollständiger sein Hingegebensein an Gott, seine Gottgelassenheit ist.

Wir sahen oben, dass Ritschl samt seiner Schule die Annahme eines religiösen Mysteriums perhorrescirt und damit die Religion in ihrem Herzpunkt trifft. Die Stellung, welche diese Schule zur Religion einnimmt, ist eine ähnliche, wie schon Kant hatte. Entnimmt doch Ritschl die erkenntnistheoretische Grundlage seines Systems neben Lotze der Hauptsache nach Kant, und sein Schüler Herrmann steht ja völlig auf Kant's Schultern.

Nach Kant ist nun Religion die „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“, sie stellt sich demnach

als eine Reduction auf das moralische Bewusstsein dar. Der Inhalt des sittlichen Bewusstseins, das Sollen, die Pflicht, ist Gegenstand unmittelbarer innerer Gewissheit; und von dem Subject als autonomen aus führt das Postulat der praktischen Vernunft, dass in dem höchsten Gute die Tugend mit der Glückseligkeit verknüpft sei, auf einen Gesetzgeber, der Urheber sowohl der Natur als des Sittengesetzes ist und das höchste Gut realisirt, auf Gott. Mithin kommt die Beziehung auf Gott erst nach vorhergegangener Reflexion zu Stande, und dazu ist diese Beziehung nicht verwirklicht in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, vielmehr ist sie ganz intellectualistisch aufgefasst, so dass die Religion nur als Anhängsel der Moral erscheint. Dass die Religion auf diese Weise nicht zu ihrem Rechte und zu der ihr zukommenden Bedeutung gelangt, liegt auf der Hand. Mit diesen Kant'schen Ansichten hängt es nun zusammen, wenn wir in fast allen Kundgebungen der Ritschl'schen Schule das religiöse Moment in den Hintergrund gedrängt, das moralische dagegen in den Vordergrund geschoben sehen, so dass wir verstehen können, dass man oft den Vorwurf des Moralisirens gegen die Ritschlianer geschleudert hat. Ein solches moralisirendes Element zeigt sich darin, dass man die Religion nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Verwirklichung sittlicher Ideen betrachtet. Das besagt die Ritschl'sche Formel, dass der Mensch seinen sittlichen Zweck zugleich als den Zweck Gottes erkennen soll, wodurch offenbar der göttliche Zweck dem sittlichen Zweck des Menschen untergeordnet wird. Auch Herrmann spricht davon, dass die religiöse Mystik ein Unding sei, weil in dies geheimnisvolle Innenleben sittliche Zusammenhänge nicht hineinreichen, und glaubt, sich die Gottesidee nur in einem Zusammenhange sittlicher Ideen vergegenwärtigen zu können. Nun, sieht man die Religion nur als dienendes Mittel für die Sittlichkeit an, so würdigt man sie herab. Und glaubt man denn, wenn wir in den

Zustand sittlicher Vollendung eingetreten sein werden, dass dann die Religion, die innige Gemeinschaft mit Gott, das anbetende Versunkensein in ihm überhaupt überflüssig sei? Mit Recht sagt daher Lipsius: „So lange der Mensch religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen, steht er nur an der Schwelle der vollkommenen Religion, hat ihr innerstes Heiligtum noch gar nicht betreten." [1] [2]) So begegnen wir bei Ritschl und seinen Anhängern auf Schritt und Tritt einem Verflüchtigen der Religion, einer Entleerung ihres Inhalts, einer Herabsetzung ihrer centralen Bedeutung. Indes die Erfahrungen sprechen wohl dafür, dass für den Menschen in Lebenslagen, wo er der Verzweiflung nahe ist und nach einem festen Stützpunkt sucht, die Vergegenwärtigung seines sittlichen Lebenszweckes nur eine morsche Krücke in seiner Hand ist; und nur die Belebung und Erneuerung des vielleicht fast erstorbenen Verhältnisses zu Gott, das Ergreifen der Vaterhand, die bergende Zuflucht unter den Flügeln dessen, der da sagt: „Wer mich siehet, siehet den Vater" kann ihn wahrhaft retten und sein Leben auf einen festen Grund stellen.

Wir können uns nun damit nicht einverstanden erklären, wenn man behauptet, von Religion könne bei einem Subject nur dann die Rede sein, wenn sich dasselbe durch Anregung des Sittengesetzes zu einer selbständigen, sittlichen Persönlichkeit und damit zugleich über das causale Geschehen erhebt. So lange der Mensch in seinem Innersten, seinem Selbstgefühl der unbedingten Forderung des Sittengesetzes nicht inne geworden oder sich ihm zu entziehen suche, komme er als Subject wie der Sittlichkeit, so auch der Religion noch gar nicht in Betracht; er sei nur Naturwesen und habe sich dem grossen Reich der Zwecke, der intelligiblen Welt, durch sittliche Selbst-

---

[1]) Lipsius, Philosophie und Religion, S. 223.

[2]) Vgl. auch „Religion und Moral", ein Wort wider die ethische „Gegenwart", Gotha 1892.

erhebung noch gar nicht eingereiht. So sei es auf der Stufe der Naturreligionen der Fall, die, weil dem Menschen der ethische Charakter fehle, eigentlich noch gar nicht als Religionen zu bezeichnen seien [1]).

Es mag ja sein, dass die Vorstellungen über das höhere Wesen, dem man auf den niederen Religionsstufen seine Verehrung bezeugt, noch sehr vage sind, dass hier Gott und Natur sich unaufhörlich vermengen und dass ursprünglich die Furcht vor den gewaltigen Naturmächten, die dem Menschen seine Ohnmacht zum Bewusstsein kommen liessen oder die Hoffnung, durch Opfer, Gebete die grollende Macht über sich zu beschwichtigen, ihn in die Religion hineintrieben, und dass wir hier nur Rudimente oder gar Carricaturen der wahren Religion wahrnehmen; aber Religion haben nach unserer Ansicht die Naturvölker doch. Denn, so ungeklärt und unreif auch die sittlichen Anschauungen noch sein mögen, der Mensch fühlt sich abhängig von der ihm überlegenen Macht und sucht sich mit ihr ins Einvernehmen zu setzen; und dieses Verhältnis ist religiöser Art. Darum müssen wir also die Behauptung als irrig bezeichnen, der religiöse Bewusstseinsact setze eine Person als sittliche eo ipso voraus, ebenso die Behauptung, dass die dem Menschen weit überlegene Macht durchaus ethisch gedacht sein muss. Es setzt schon eine hohe sittliche Entwickelung des Menschengeistes voraus, welche ihre ethischen Anschauungen auf das göttliche Wesen überträgt; und auch die vollkommenste Religionsstufe braucht sich nicht einmal immer „die Gottesidee in einem Zusammenhange sittlicher Ideen zu vergegenwärtigen“. Ist nicht Gott auch die Allmacht, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, der Wahrheit?

Wir haben in diesem Zusammenhange noch zu reden von den objectiven religiösen Acten und Hand-

---

[1]) Vgl. z. B. Herrmann, Die Religion u. s. w., S. 212, S. 250 ff. u. a.

lungen. In Hegel'schen Kreisen ist die Ansicht verbreitet, die auch Pfleiderer zu der seinigen gemacht hat, dass die Erscheinung des Sittlichen in der sittlichen Welt der Erscheinung der Religion in der Kirche vorgehe, und man sucht uns zu belehren, dass die Philosophie die Wahrheit besitze, die Religion aber nur den Wert einer Vorstellung habe, dass demnach folgerichtig die Religion der Philosophie sich unterzuordnen, schliesslich in ihr aufzugehen habe. Denn, sagt man, die kirchliche Vorstellungswelt habe nur die subjective Wahrheit eines Sinnbildes, die Wissenschaft aber als Product des sittlichen Erkennens habe es mit dem objectiven Wesen der Dinge zu thun; deshalb sei es sehr erklärlich, dass die kirchlichen Handlungen und die ihnen zu Grunde liegenden Gedanken in Dogma und Bekenntnis je länger, je mehr mit der Wissenschaft in Conflict geraten müssen [1]). Und im Anschluss daran hat bekanntlich Rothe behauptet, dass durch jede Handlung der Frömmigkeit, die nicht eine wirkliche Förderung des göttlichen Weltzwecks mit sich bringe, also keine sittliche sei, durch jede Handlung, die ihr Motiv lediglich in dem Verlangen habe, Gott dadurch zu ehren uud zu erfreuen, die Frömmigkeit ins Magische umschlage und sich mit dem Scheine der Verdienstlichkeit umkleide.

Nun ist es ja nicht in Abrede zu stellen, dass die kirchlichen Vorstellungen, wie sie in Dogma und Bekenntnis fixirt sind, adäquate nicht sein können. Denn die Anschauungen und Vorstellungen des Menschengeistes von Gott und seinem Verhältnis zu Welt und Mensch müssen, da der endliche Geist die Schranke des Transscendenten nicht übersteigen und eine objective Darstellung des Dinges an sich nicht geben kann, sondern seine der Erscheinungswelt entnommenen Kategorien auch auf Dinge der intelligiblen Welt anwendet, notwendiger Weise das

---

[1]) O. Pfleiderer, Moral und Religion, S. 214 u. 224.

Gepräge der Unvollkommenheit ihres Ursprungs, des auf die Erscheinungswelt beschränkten Menschengeistes tragen. Dieselben werden, da bei dem Entwurf des Gottesbildes die Phantasie als religiöses Organ in Action tritt, unter sinnlichem Anschauungsbild vorgestellt werden. Dem Menschen kann es nun nicht gleichgültig sein, ob dies Bild so oder anders ausfällt, denn nicht sowohl der reflectirende Verstand, als vielmehr die Bedürfnisse des Gemütes sprechen hierbei entscheidend mit. Und da es gar nicht die Absicht des über Gott, Welt und Mensch reflectirenden religiösen Subjects sein kann, das unvermeidlich in seine Anschauungen sich eindrängende subjective Element mehr und mehr auszuscheiden, wie es die Wissenschaft thut und thun muss, wenn sie fortschreiten will, so kann es nicht nach Herausbildung möglichst abstracter Schemata streben, da hierdurch das Leben der Religion selbst ertötet werden würde. Man könnte hierin einen Nachteil religiösen Reflectirens sehen. Derselbe ist aber nur scheinbar. Denn auch die Wissenschaft, so prätentiös sie auftritt und so unfehlbar sie sich geberdet, kann als exacte Wissenschaft nur die Dinge der Erfahrung erkennen, beschreiben, gruppiren. Will sie die der Empirie gezogene Schranke überfliegen, so arbeitet sie nur mit mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen und kann nicht mehr den Anspruch auf strengste Wissenschaftlichkeit erheben; denn für die Behauptungen, die sie auf diesem unsicheren Boden aufstellt, können stricte Beweise gar nicht mehr geführt, kann eine Controlle für die Haltbarkeit ihrer Aussagen gar nicht mehr geübt werden; oder aber, wenn sie das nicht zugiebt und ihre Resultate für ausgemachte Wahrheit ausgiebt, so ist sie nicht ehrlich. Man braucht darum noch kein Feind metaphysischer Speculation zu sein, wenn man bei manchen wissenschaftlichen Aufstellungen seine Zweifel äussert. Zudem kann auch die Wissenschaft des subjectiven Elements nicht entraten. Zwar wird sie bestrebt sein, dasselbe fortschreitend aus ihren Ge-

dankenreihen zu eliminiren, dennoch ist mit den allgemeinsten Aussagen für das eigentliche Verständnis nicht viel gewonnen. Die Frage nach dem letzten Grund und Zweck der Dinge beantwortet die Wissenschaft nicht mit ihren Mitteln, sondern löst sie durch unbeweisbare Aussagen subjectiver Art und wendet auch für diese sinnlich-bildliche Ausdrücke an. So können wir nicht zugestehen, dass den wissenschaftlichen Aussagen, soweit die letzten und höchsten Fragen des Daseins in Betracht kommen, mehr objective Wahrheit innewohnt als den religiösen. Vielmehr sind wir der Meinung, dass das religiöse Gemüt mit dem in der religiösen Beziehung zu Gott gegebenen Bewusstsein um die höchsten Realitäten und den hierauf sich gründenden Darlegungen der Wahrheit um ein Bedeutendes näher kommt als die Wissenschaft. Nach unserer Ansicht darf sich weder die Wissenschaft in eitler Vornehmthuerei von dem Gebiete der religiösen Erfahrungen ausschliessen, als wären diese nur Illusionen, ausser Correspondenz mit der Wirklichkeit, noch ihr das Recht bestritten werden, an den religiösen Vorstellungen Correcturen vorzunehmen. Denn sobald das fromme Gemüt aus seiner Unmittelbarkeit heraustritt und in objectiven Vorstellungen sich über die Thatsachen des frommen Bewusstseins Rechenschaft geben will, so muss es die anderen Geistesfunctionen, vor Allem die theoretische, in seinen Dienst nehmen. Und es wird sich gefallen lassen müssen, dass die Denkgesetze auch hier ihre Anwendung finden und etwaige Widersprüche durch logisches Denken beseitigt werden. Werden so beispielsweise in die Gottesidee Begriffsmomente hineingetragen, die wegen ihrer inneren Widersprüche den Gottesbegriff als unvollziehbar erscheinen lassen, so ist einem gesunden Denken die Berechtigung zuzugestehen, die disparaten Vorstellungen aus ihrer unklaren Vermischung herauszunehmen und Harmonie und Einheitlichkeit der Anschauung hervorzubringen. Und so ist es verkehrt, die Gebiete des religiösen und wissenschaftlichen

Denkens getrennt, für sich, zu cultiviren, unbekümmert um die Widersprüche, die zwischen ihnen hervortreten, vielmehr unabweisbare Aufgabe, sie in höherer Einheit, in einem das wissenschaftliche Denken wie die Bedürfnisse des Gemüts gleicher Weise befriedigenden Weltbilde zusammenzuschliessen. Wir können uns nicht für Bestrebungen erwärmen, die darauf ausgehen, die religiösen Aussagen als blosse „Werturteile", und demnach, wenn Glaube und Wissen in Conflict kommen, als ein noli me tangere zu behandeln. Damit stellt man sich selbst ein Armutszeugnis aus, indem man den Gefühlen der Furcht Ausdruck giebt, als könnte die Wissenschaft die Unhaltbarkeit der religiösen Vorstellungen nachweisen und die schöne Glaubenswelt, in der man lebt, zerstören. Nein, das brauchen wir nicht zu befürchten, weil wir das Zutrauen haben, dass die Glaubensvorstellungen nach Inhalt und Form die Kritik des Denkens nicht zu scheuen haben, wenn anders dasselbe nur die wirklich sicheren Ergebnisse der Wissenschaft mit jenen Vorstellungen in Einklang zu bringen versucht. Ein Verzweifeln an der Lösung dieses Problems, das Eingeständnis der Unmöglichkeit derselben, wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht, die Natur und die Geisteswelt als Schöpfung eines unendlichen Geistes zu verstehen [1]).

Aus den angeführten Gründen können wir der These nicht beistimmen, dass die Erscheinung des Sittlichen in der Welt den Vorrang haben solle vor der Erscheinung der Religion in der Kirche. Man sagt, eine Handlung könne nur so weit einen Wert haben, als sie dem grossen Zwecke Gottes diene, also sittlichen Charakter habe. Eine solche Äusserung geht aus der Ansicht hervor, dass die Religion nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erreichung sittlicher Zwecke

---

[1]) Vgl. hierzu die beachtenswerten Ausführungen in der Preisschrift von C. Stange: „Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik." Paulsen, Wundt, Hartmann, 1892. S. 71 ff.

ist. Nur folgerichtig ist es gedacht, wenn man eine Cultushandlung, die eine Selbstdarstellung der Religion ist und keine unmittelbare sittliche Absicht verfolgt, als unnütz ansieht. Wir müssen es indes nach unseren oben gegebenen Ausführungen als eine Herabwürdigung und Entwertung der Religion ansehen, wenn man sie zum Hülfsmittel für die Sittlichkeit herabdrückt. Dann hätte allerdings die kirchliche Handlung keine Existenzberechtigung, denn in ihr übt der Mensch direct keinen versittlichenden Einfluss auf die Welt und Menschen aus. Man wird sich im Cultus des innigen Verhältnisses bewusst, in dem wir zu Gott stehen, man giebt den religiösen Gefühlen, die das Innerste bewegen, in den entsprechenden Handlungen Ausdruck. Und zwar thut man dies nicht in der Absicht, auf Gott irgend einen bestimmenden Einfluss auszuüben, sein Wohlgefallen zu erwerben, sondern weil es Bedürfnis des frommen Gemüts ist, mit Gleichgesinnten und Gleichgestimmten Gott anzubeten und in seiner Gemeinschaft auszuruhen. Also nicht eudämonistische Motive liegen zu Grunde. Trotzdem sind die Cultushandlungen nicht ohne Nutzen und Frucht, sondern haben eine grosse Bedeutung. Denn ein rechter Gottesdienst, eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, wo das höchste Wesen sich in Gnaden herablässt, in den Menschengeist einzutreten, und der Mensch in dieser Berührung mit dem Absoluten die Seligkeit geniesst, muss notwendiger Weise für die Läuterung, Vertiefung, Verinnerlichung des religiösen Lebens von grossem Einflusse sein. Und zu dieser directen Einwirkung auf das innere Leben des Gläubigen kommt eine indirecte. Haben die Cultushandlungen auch nicht den eigentümlichen Wert der praktischen Bethätigung der Sittlichkeit — denn eine unmittelbare Förderung der sittlichen Zwecke resultirt daraus nicht —, so ist doch in ihnen dem innersten Centrum eine Anregung gegeben, die ganz natürlich auch der umgebenden Natur und Menschenwelt gegenüber in sittlicher Bethätigung zum Ausdruck

kommen wird. Denn wir sahen schon, wie in der unio mystica, die zunächst rein religiöser Natur ist, auch sittliche Kräfte und Triebe frei werden. Das Erste und Grundlegende ist aber die Hebung des religiösen Lebens, demgemäss dem zwecksetzenden Willen Gottes eine einzigartige Bedeutung zugewiesen ist. Es kann also das religiöse Fühlen und Handeln nie ersetzt werden durch sittliche Gesinnung und Bethätigung. Religion und Moral haben beide ihren besonderen Wert. Und nie wird die Zeit kommen, wo die Kirche, die organisirte religiöse Cultusgemeinschaft, aufgehen wird im Staate der auf sittlicher Grundlage ruhenden, durch Rechtnormen geregelten Organisation des gesamten Volkslebens, wie Rothe will. Das Urteil ferner, dass man in den kirchlichen Handlungen — natürlich in rechter Weise ausgeübt — eine magische Einwirkung auf Gott ausüben wolle, oder dass sich mit ihnen der Wahn der Verdienstlichkeit verbinden könne, fällt in sich zusammen und kann vom Standpunkte wahrhaft christlichen Fühlens und Denkens überhaupt nicht gefällt werden; es wäre nur möglich auf einer der vorchristlichen Religionsstufen, etwa im Judentum, oder auch im Katholicismus, der ja in vielen Stücken von der Höhe christlicher Anschauung auf niedere Stufen zurückgesunken ist.

Unsere bisherigen Ausführungen über Religion haben uns gezeigt, dass in ihrem Begriff das sittliche Moment als solches noch nicht enthalten ist. Die Religion hat, wie die Sittlichkeit, ihr eigenes Wesensgesetz. Weiter ist sie Selbstzweck und darf nicht zum dienenden Mittel für die Sittlichkeit herabgedrückt werden. Auf den unvollkommenen Stufen der Naturreligionen bethätigt sich das religiöse Moment vermischt mit egoistischen Motiven. Bei dem vorhandenen Tiefstande des religiösen Lebens werden sittliche Antriebe nur in ganz beschränktem Masse oder gar nicht wirksam, während auf der vollkommensten Religionsstufe, im Christentum, durch die erreichte ideale

Höhe in der Auffassung des religiösen Verhältnisses wie der Gottesidee die in der Religiosität empfangenen tiefen Eindrücke des Göttlichen ganz von selbst ein energisches sittliches Handeln hervorrufen. In der Religiosität zeigt das Gefühl der Freiheit, das Moment der Selbstbestimmung, Wesensverwandtschaft mit dem Sittlichen, und die auf dem Lebensboden der Religion empfundenen Forderungen eines Unbedingten berühren sich nahe mit denen, welche uns im Sittengesetz nahe treten. Gleichwohl ist Religion nicht als moralisches Bewusstsein zu deuten, in welchen Fehler Kant und zum grossen Teil die Ritschl'sche Schule verfiel. Die Religion weist also auf die Moral hin, die Religiosität sucht in moralischem Handeln sich Ausdruck zu geben.

(Fortsetzung und Schluss in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLV, Heft 2.)